

民主主義の恒常性と一貫性

ジェローム・レーブル

(訳＝松田智裕、横田祐美子)

私は民主主義者たちの合意から話をはじめたいと思う。すなわち、民主主義とはひとつの統治形態ではない、という合意から。民主主義について思考しようとする者は誰でもこの合意に行き当たることとなるだろうし、あるいはむしろこれを起点としなければならないだろう。民衆の権力 [pouvoir du peuple]、支配^{クラトス}¹ は、原理を、つまりはアルケーをもたない。こうした最も古くから受け継いだ遺産がわれわれに示しているのは、民主制が、(最善であると自称する人々の権力である) 貴族制との勢力均衡のうちに、この権力を刻み込んでいるということ、そして、民主制が民衆の権力を、ただひとりの人物によって制度化された権力である君主制や、幾人かの人々によって制度化された権力である寡頭制から区別しているということである。言い換えれば、民主主義は民衆のおのれ自身に対する隔たりであり、権力を制度化する民衆とその制度下に置かれている民衆との隔たり、政治的な民衆とポリス化された民衆との隔たりなのである。

あるいはまた、原理や君主とは、それこそが民衆の望んでいないものである。そのうえで、(2014 年 3 月の) フランス統一地方選挙第 1 回投票を次のように解釈することができる。すなわち、元首を擁する共和制と渾然一体となった民主制において、地方選挙は反共和主義的な投票形式のもと、その体制に関する根本的に反民主主義的な様相を呈しているものであり、それゆえ有権者の一部は彼らの市長を選出する代わりにその体制に反対する投票を行っているのである。民主主義はそのとき、政権幹部との争いにおいてポピュリズムという嘆かわしい形態をとってしまう。まさに、民主主義は、民衆がひとつの統治形態において体现されえないかぎり、別

¹ [訳注] 「民主主義」や「民主制」などを表す名詞 *démocratie* は、古代ギリシャの「デモクラティア」(ギリシャ語: *δημοκρατία* / *dēmokratía*) であり、これは「民衆・人民」(フランス語: *peuple*) を意味する「デモス」(ギリシャ語: *δῆμος* / *dēmos*) と「権力・支配」(フランス語: *pouvoir, souveraineté*) を意味する「クラトス」(ギリシャ語: *κράτος* / *kratos*) からなる造語である。

の場所に、つまりは民衆のうちにあるというのに。そのようにして民主主義は体制という形態をとることができず、このことはひとつの要請なのである。

諸々の誤った変化、さしあたり生じてはいない変化の向こう側(「変わるなら今だ」は2012年の大統領演説の際に、フランソワ・オランドが選挙のスローガンとして用いたものである)、そこで真の議論は、いかなる体制も民主主義的要請の恒常性を実現しないかぎり、その恒常性にかかわる。すなわち、民衆がなおも規定された形態をもたないかぎり、真の議論は民衆の一貫性にもかかわるのである。体制の不在としての民主主義ないしは民主主義的要請は、たしかに様々な仕方でも語られる。民主主義者たちの合意が停止されるのはまさにこの点であり、そこにはデリダとランシエールの合意も含まれている。その合意は、異なる仕方でも語られた同一の要請の前で、つまり民衆の現前に直面した同一のアポリアの前で停止するのである。そして、ふたりの哲学者たちが、民衆がどこにいるのかを理解しなかったことで非難しあうのだとすれば、それはまさに彼らが同一の民衆の前で立ち止まっているからである。

1. 平等の一貫性

一貫した政治とはいかなるものだろうか。一貫性は、容易に基礎的な現実主義と混同されてしまうが、ここで言う現実主義とは組織化された社会全体をなしている現実の不均衡を明らかにし、それを乗り越えられないものとして言明するようなものである。この同じ現実主義が、そのとき、自由と同様に平等をもユートピアのうちに投げ捨てる。ランシエールの弁によれば、一貫性とはまずもって社会のグローバルな組織化の一貫性であり、ポリスの一貫性である。外部を欠いた、この満たされた世界は、その秩序や内部構造によって維持されている。だが、この最初の段階において、平等は「それ自身のうちにいかなる特別な効果ももたず、いかなる政治的一貫性も有していない」²。

それゆえ、平等を实践する場とは社会階級ではなく、平等はその限界に位置

² Jacques Rancière, *La Mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, 1995, p. 57 [ジャック・ランシエール『不和あるいは了解なき了解——政治の哲学は可能か』、松葉祥一ほか訳、株式会社インスクリプト、2005年、67頁]。

づけられている。したがって、平等はまずもって何ものでもなく、「無の別名」³であり、ポリスという見地からすれば何ものでもない。だが、ある別の意味、別の論理において、平等はまさに何ものかである。つまりそれは民衆であるが、それがちょうど何ものとも見なされなにかぎりでの民衆であり、そしてそれが重要ではなく、計算しなければならないかぎりでの民衆なのである。よって、空虚な平等とはポリス化されていない民衆の形なき形式である。以上から、ランシエールはふたつの論理、すなわちポリスの〔*policrière*〕論理と政治の〔*politique*〕論理を強調する。平等は、それであるところのもの、つまりは根本的に空虚なものでありながら、それらの論理が交差し対立する場において一貫性を有している。すなわち「政治が存在するためには、ポリスの論理と平等の論理に交点がなければならない。この空虚な平等の一貫性は、それ自体としては、アテネ人の自由がそうであったように、空虚な固有性でしかありえない」⁴。あるいはまた、これらの論理は、世にいう現実主義者たちがそう考えるように、「政治を妨げているのは、平等と自由という空虚な観念」⁵ではない。その反対に、「政治が存在するためには、誰であれ人と人との平等という非政治的空虚によって、アテネの^{デモス}民衆の自由のような、政治的固有性をもった空虚が生み出されなければならない」⁶。

第一に、以上のことに照らしてみれば、原理の不在や民主主義のポリス的形態の不在は、原理のまったき不在を意味しているのではない。つまり、政治が何ものでもなかったり平等が一貫していたりするのとは、政治がポリスの論理との衝突において位置づけられるからであり、したがってそれが「根源的な^{トル}間違い〔*tort principiel*〕」⁷を設定するからである。より正確に言えば、ポリス化された世界内部でまずもって規定された係争の形態をとるものが、政治的展開を見せる。それは次のような場合である。被害を受けた側がすべての民衆の機能を引き受けるのとは別の仕方ではか論拠を主張しえないとき、そして、空虚な平等を、つまりは誰であれ人と人との平等を標榜するのとは別の仕方ではかそれを主張しえないときである。これが、ランシエールの思考の歩みのまったく逆説的なところである。すなわち、彼は無 - 起源〔*an-archie*〕を、つまりは要求された原理の不在を唯一の原理とし、

³ *Ibid.*, p. 58 [同前、68 頁]。

⁴ [訳注] *Ibid.*, p. 57 [同前、67 頁]。

⁵ [訳注] *Ibid.* [同前]。

⁶ [訳注] *Ibid.*, pp. 57-58 [同前、67 頁]。

⁷ *Ibid.*, p. 59 [同前、69 頁]。

平等をひとつの無起源的な原理に、あるいは無起源の原理そのものになっているのである。つまりそれは、平等がつねに同じであり、民主主義的要請が変化せず、かつそのものとしては実現されえないということである。間違いは「太古以来のものであり現在のものでもある」⁸。同様に、ボリスの論理はいつも同じ仕方次第のように言い表される。「分け前なき者に分け前はない」⁹と。したがって、間違い、つまり計算違いは「あらゆる政治の原初的構造」¹⁰であり、ひとつの変更しえない構造なのである。そのため、ランシエールにとって、争異〔différend〕^{ディフェラン}のポストモダンの誕生¹¹はない。というのも、翻訳不可能性とは政治の論理であり、それは近代性という最後の大きな物語のあとには生じないものだからである。そして、近代においては、政治の美学化〔*esthétisation de la politique*〕もまた存在しない¹²。なぜなら、美学とは政治の表明であるだけでなく、見えるものとそうでないものとの美学的分割＝共有としての間違いの感性的布置だからである。以上から、政治は美学的であり、あるいはむしろその原理において論理 - 美学的〔*logico-esthétique*〕なのである。

第二に、間違いというこの無起源的な平等の原理は、まずもってギリシャの民衆のうちで現実化された。つまり、上述したとおり、空虚な平等の一貫性は、「アテネ人の自由がそうであったように」¹³、「アテネの民衆の自由のように」¹⁴空虚な固有性である。したがって、政治を位置づけうる誕生の場が、つまりは政治的恒常性の起源が存在する。「アテネの民衆の自由は、けっして定義可能な固有性ではなく、純然たる事実性〔*facticité pure*〕」であり、ある「生の事実〔*facticité brut*〕」である¹⁵。この事実は、負債のための奴隷制が廃止された後にアテネで生まれたものであるが、その結果、すべての職人が都市の構成員として組み入れられた。「少数者が負債者を奴隷にすることはできないという事実が、民衆の積極的な固有性に変形されたのである」¹⁶。そのようにして民衆は、間違いの原初的かつ論理的な構造を表

⁸ *Ibid.*, p. 44 [同前、49 頁] .

⁹ [訳注] *Ibid.*, p. 34 [同前、38 頁] .

¹⁰ *Ibid.*, p. 63 [同前、75 頁] .

¹¹ *Ibid.*, pp. 78-80 [同前、91-93 頁] .

¹² *Ibid.*, p. 88 [同前、104 頁] .

¹³ *Ibid.*, p. 57 [同前、67 頁] .

¹⁴ [訳注] *Ibid.*, p. 58 [同前] .

¹⁵ *Ibid.*, p. 26 [同前、27 頁] .

¹⁶ *Ibid.*, p. 26 [同前、27 頁] .

現しているのであり、そこではただちに民衆が全体であり、当事者なのである。そうした構造の上に、ランシエールが平等の前提ないしは民主主義の先行性と呼ぶものが築かれているのであり、これらは、遅れてはいないが、むしろ「つねにすでにそこにある〔*toujours déjà là*〕」¹⁷ ものなのである。

第三に、この間違いという基本構造はさらに、政治史の流れのなかで幾度も形づくられている。言い換えれば、ギリシャの民衆^{デモス}に見て取れる根源的な間違いは、たえず再活性化されなくてはならない。ただし、間違いは諸々の制度のなかでそうされるのではなく、制度を離れた様々な主体のうちで活性化されるのである。つまり、平等の空虚さは様々な主体の空虚な固有性であるが、その主体は何ものでもないとはいえず、何ものかに、すなわち誰にでもなるような主体なのである。そして彼らは、しかるべき時にその平等の権利を要求する。したがって、民主主義とは、そのたびごとに主体化〔*subjectivation*〕の作用であり、「新たな経験野の産出をもたらし一連の操作」¹⁸なのである。「政治的主体化は、ポリス的な共同体構成のなかでは与えられてこなかった多様なものを産出する」¹⁹。たとえば、ブランキの時代(1830年頃)において、間違いは二種類の民衆に分かれていた。一方はポリス化され、表向きには民主主義的な民衆であり、他方は国の経済に見放され、平等という特性を備えたプロレタリアの民衆であった。今日ではむしろ、主体化の諸様態の増加が、つまりは「不一致の世界でもある共同性の世界」²⁰がみられる。このような歴史から、とある対談のなかでランシエールは次のように述べている。「私は出来事や生起の思想家ではなく、むしろ伝統、歴史を有するものとしての解放の思想家です。この伝統、歴史は、ただ輝かしい重大行為によって作られるのではなく、国家や合意^{コンセンサス}等々の諸形態ではない、共通なものの諸形態を創造しようという探究によっても作られるのです」²¹。

このような集団的主体化作用の最近の例として、パリのストラスブール通り 50 番地にあるネイル店の、5 人の中国人女性労働者が起こしたストライキが挙げられよう。これは、2 月初めから開始され、これを執筆している(2014 年)3 月におい

¹⁷ *Ibid.*, p. 96 [同前、110 頁]。

¹⁸ *Ibid.*, p. 60 [同前、70 頁]。

¹⁹ *Ibid.*, p. 60 [同前、70 頁]。

²⁰ *Ibid.*, p. 89 [同前、105 頁]。

²¹ Jacques Rancière, « Les démocraties contre la démocratie », in *Démocratie dans quel état?*, La Fabrique, p. 99 [ジャック・ランシエール、「民主主義諸国 対 民主主義」、『民主主義は、いま?』所収、河合孝昭ほか訳、以文社、2011 年、147 頁]。

でも続けられている。彼女たちは身分証明書もなければ、給与明細も、賃金さえも所持していない。つまり、雇用主は、彼女たちが顧客を獲得することで個人的に得た金を、分配しなおしているだけなのである。この雇用主が賃金の総額を支払わなかったために、彼女たちはまるで他の人々と同様に雇われているかのようにして、CGT〔フランスの労働総同盟〕の支持のもと、このネイル店を占拠するのである。このとき、彼女たちは突然、可視的なものとなるのだ。彼女たちはポリスの論理を狂わせ、フランス人と移民、それも不法移民とのあいだの差異の論理を、すなわち非合法性〔*clandestinité*〕の根底にある論理を狂わせる。なぜなら、彼女たちは江西省からやって来たが、ストラスブール通りの温州出身の中国人たちとコートジボワールの小店主たちに搾取されているからである。そのうえ小店主たちは、まったく同様にコートジボワール人女性をも搾取しており、これらの女性のうちふたりは、そのストライキで中国人女性の仲間に加わっている。このようにして、彼女たちは労働者と雇用主間の労働争議の論理を狂わせる。というのも、この場合、雇用主が雇っている従業員たちに自分の店を委ねることで、このような違法性のうちにおのれの姿を隠すことを望んだからである。しかしながら、彼女たちの起こしたストライキは次のような結果を引き起こした。つまり、彼女たちは雇用の正規化の審査のために知事に受け入れられ、かくして権利を欠いたこの女性たちは権利を手にしたのである。

この最初の契機を次のように言うことでまとめよう。すなわち、ランシエールが出来事の思想家ではないとしても、やはり彼は中断〔*interruption*〕の思想家である。われわれが「不和」と呼んでいる民衆^{デモス}の空虚な自由は、「商業的な平等の計算に対して〔…〕制限を設ける」²² ことに起因する。空虚な自由、つまり実績も富も「それ以外の資格をもたない人々の資格」²³ は、算術的平等を諸々の利益^{パルターージュ}の分割＝共有において中断させ、そのようにして平等の他の形式を、すなわち誰にでもあてはまる形式を生み出す。したがって、あらゆる原理を平等へともち上げ、これを原理なき平等、無起源的な平等として認めさせるのが自由なのである。「政治が存在するのは、分け前なき者の分け前が制度化されることによって支配の自然的秩序が中断されるときである」²⁴。あるいはまた、「政治が存在するのは中断によってのみであ

²² Jacques Rancière, *La Mésentente, op.cit.*, p. 27 [『不和あるいは了解なき了解』前掲、28頁]。

²³ *Ibid.*, pp. 27-28 [同前、29頁]。

²⁴ *Ibid.*, p. 31 [同前、34頁]。

り、間違いあるいは根源的係争の展開として政治を創設する最初のねじれによってのみである」²⁵。間違い、それはランシエールによって想起されている『クラテュロス』の語源論に従えば、まさに「流れを止めるもの」²⁶そのものであるが、それは正しい均衡という理想を破壊する。そして、民主主義がコンセンサスのうちに消えるのは、自由な権利の循環が間違いを解消し、それを中断されざる流れのうちに、つまりは有用なもの〔*sumpheron*〕のうちに溶解させてしまうときである。有用なものは、商品や考え、人々や集団を「同時に運び去る」のであり、それは民衆の不在化を意味する²⁷。要するに、民主主義とは諸主体が中断を引き受けることをつねに含意する「特殊な中断」²⁸なのである。「民主主義が存在するのは、国家装置の役人でも社会の当事者でもない特定の政治的アクターが存在するときであり、国家や社会の当事者という観点からの特定をずらすような集団が存在するときである。要するに、民主主義が存在するのは、係争が、同一化されない主体によって、民衆の表出という場面で行われる場合である」²⁹。

2. 一貫性と差延——世界はひとつなのか、それともふたつなのか

民衆という名の主体によって遂行されるこの現実的かつ活動的な中断、つまり政治的なものの働きとは、政治に他ならぬアポリアを実施することである。ランシエールは、『不和』の冒頭で「何についての平等が存在し、何についての不平等が存在するのか、このことがアポリアと政治〔の〕哲学を導く」³⁰というアリストテレスの言葉を引用し、次のように述べる。「哲学は、政治特有のアポリアや難問を受け止める時に、「政治的」になる」³¹。それこそまさに、『不和』の少し先の箇所でも、ふたつの政治哲学という形式のもとに見いだされるものである。第一に、メタポリティーク〔*métropolitique*〕な哲学というものがあり、それはまったく合理的な秩序を構築し、都市のポリス的な組織化を絶対的に正当化することで、アポリアを排除する。それ

²⁵ *Ibid.*, p. 33 [同前、36-37 頁]。

²⁶ *Ibid.*, p. 33 [同前、37 頁]。

²⁷ *Ibid.*, p. 149 [同前、178 頁]。

²⁸ *Ibid.*, p. 139 [同前、166 頁]。

²⁹ [訳注] *Ibid.*, p. 141 [同前、168 頁]。

³⁰ *Ibid.*, 11 [同前、8 頁]。

³¹ [訳注] *Ibid.*, 11 [同前、8 頁]。

に対して、パラポリティーク〔parapolitique〕な哲学があり、それは、分け前をもつものとそうでないものたちのあいだにある平等のアポリアを迎え入れることで、メタポリティークな哲学を中断させる。不和とはアポリアである。しかし奇妙なことに、ランシエールがデリダに捧げた論文には、もはやそのような話はない。ここでは、デリダが「こうした不和〔dissensus〕をアポリアに置き換え」、そして、「このアポリアが意味するのは、〔…〕部分による全体のいかなる置き換えもありえず、同と他の等価を上演するいかなる主体もありえないという意味でもある」³²とされている。『不和』においては、アリストテレスによって示された^{トール}間違いのないアポリアの論理構造から政治的主体によるその引き受けへと、難なく話が進んでいった³³。ところが、デリダに関する論文では、アポリアのなかに^{トール}間違いや不和とは正反対のものが検討されている。そのため、脱構築はパラ・ポリティークなもの手前にあるが、ポリスを単に正当化するという意味でのメタポリティークなものでもないことになる。したがって脱構築はどこにもなく、とりわけそこに民衆はいない。つまり、脱構築は民衆から切り離されており、政治的主体を欠いているのである。

このアポリアを問うこと、それはすでに根源的な次元に、つまり政治の論理的かつ不変的な構造の次元に位置づけられている。こうしたことは、まさにランシエールにおいてもみられる。彼は、デリダのもっともラディカルな政治的テキスト『法の力』に基づいて、脱構築のアポリア的な側面を読みこむ。『法の力』においてデリダは、アリストテレスをはじめとした他の思想家を取り上げた後で、実際の法を適用する規則の決断〔*décision légale*〕と、決断不可能なもののなかで何の根拠もなく下されるがゆえに真に決断する正義の決断〔*décision juste*〕を区別している。このように、アポリアとは、正義の決断が自らの基準を法に求めるのを禁じるものである。あるいは、正義の決断は法を自らに与えるが、それはその法が禁じられ、退き、秘匿されているようなものとして、つまり法／権利〔*droit*〕ではなく正義の法としてしか与えられえない。それゆえ正義のアポリアは、ランシエールが言うよう

³² Jacques Rancière, "Should Democracy come ? Ethics and politics in Derrida", in *Derrida and the Time of the Political*, Pheng Cheah and Suzanne Guerlac (eds), Duke University Press, Durham and London, 2009, p. 282 [ジャック・ランシエール「デモクラシーは到来すべきものか?——デリダにおける倫理と政治」、『デリダ——政治的なものの時代へ』所収、フェン・チャー、スザンヌ・ゲルラク編、藤本一勇ほか訳、2012年、281頁]。

³³ Jacques Rancière, *La Mésentente*, op.cit., p. 15 [『不和あるいは了解なき了解』前掲、13頁]。

に、「二つの和解不可能な法の不可能な和解」³⁴なのである。ただし、それは正義のあらゆる現実的な要求を無 - 権利〔sans-droits〕によって不可能にし、不和を麻痺させてしまうだろう。つまり、ランシエールが挙げている例によれば、アボリアは「われわれは人民だ」と述べることを不可能にするだろう。この言葉は、「これは正しいことである」と「これは不正である」とを等しく示しており、1989年にライブツィヒのデモ〔月曜デモ〕の参加者たちがそうしたように、部分を全体とみなし、諸々の主体として自らを全体とみなすことを積極的に決心している。

しかし、デリダ自身において正義のアボリアとその民衆的、革命的な根拠を区別するのは実に困難である。『法の力』は、正義のアボリアについてのテキストとベンヤミンに関するテキストを含む、ふたつの側面からなる著作という様相を呈している。ところで、ベンヤミンに関するテキストが下敷きにしているのは、1989年のライブツィヒでのデモではないにしろ、1918年から1919年にかけて同じ（あるいは別の）ドイツで行われたスパルタクス革命である。ベンヤミンは、まさにこの革命に基づいて、『暴力批判論』のなかで革命的なゼネラルストライキの可能性について問うている。そのために、彼は法／権利に内在するふたつの暴力を区別している。すなわち、一方は法／権利を基礎づける暴力であり、他方はそれを維持する暴力である。これらふたつの暴力は、治安維持の制度という狭義かつ通常の意味を含んだあらゆる法治国家、あらゆる政治秩序の矛盾を、したがってポリスの矛盾を形づくる。ベンヤミンによれば、ポリスは秩序を維持することに決して満足せず、自らの意志で秩序を変化し、それを基礎づけ直しもするのである。それゆえ、ポリスは法／権利を維持する暴力とそれを基礎づける暴力のあいだで「幻覚じみた混合体〔mélange hallucinant〕」をつくりだすのである。このような議論においては、その見かけに反して、デリダはベンヤミンをこれといって非難することはない。脱構築は、法／権利の基礎づけと維持のあいだの「差延による汚染〔contamination différentielle〕」³⁵を主張することで、〔ベンヤミンの〕暴力批判を繰り返している。その反面、デリダが斥けるのは、法／権利の外にある暴力という考えであり、それは、ベンヤミンにとっては「神的暴力」でもあるだろう革命的な暴力である。この暴力は正義を成し遂げるために法／権利を廃棄する。それは法／権利を中断し、基礎づ

³⁴ Jacques Rancière, "Should Democracy come ?", *op. cit.*, p. 283 [「デモクラシーは到来すべきものか?」前掲、283頁]。

³⁵ [訳注] Jacques Derrida, *Force de loi*, Galilée, p. 95 [ジャック・デリダ『法の力』、堅田研一訳、法政大学出版局、1999年、121頁]。

けと維持の循環を打ち破るのだとされる。しかしデリダによれば、革命的だと称するこのような中断は、もっぱら神学的である。それは民衆から神へと移行し、神を革命の主体に据えることで民衆を忘却するメシアニズムに立脚している。要するに、デリダがベンヤミンを非難するのは、ランシエールがデリダを非難するのと同様に、彼が政治から神学へと移行したからである。ただし、デリダがある暴力とともに正義を引き受ける主体のなかに神学を見いだすのは、政治的組織化の文脈の外に主体を位置づけることによってである。それに対して、ランシエールはこの組織化を確認するなかで神学を読み取る。

デリダにとって、ポリスの外にはなにも存在しない。彼にとっては、正義を除いて、政治的組織化を内部から浸食し、基礎づける暴力と維持する暴力のあいだでその組織化を引き離すただひとつの外部などないのである。それゆえ脱構築の民主主義的要請は、ランシエールにおいて不和を支えていた平等という前提よりもなお無起源的アナルシックだということになる。平等は、同じ暴力を機能させる恒常的な差延と同じものでしかない。法は暴力的に基礎づけられるが、それはこの基礎づけの暴力を反復することでしか維持されえない。だが法は、その基礎づけの非・暴力的な側面をも維持するというかぎりでは法ではない。つまり、法とは法であって力ではない、ということになる。デリダが「権威の神秘的基礎」³⁶と呼ぶのは、まさに法のなかに隠れたこのような差異である。言い換えれば、デリダにとって正義の論理とポリスの論理というふたつの論理が衝突することなど決してないのである。〔彼にとっては〕差異に貫かれたひとつの論理しか存在しない。この差異は、法は法である、というポリス的表現をも含めて、正義ないし法を、おのれ自身から隔てる。そのとき、民主主義のただひとつの恒常性とは、時間そのもの、差異と不一致の時間、原理の自己自身との合致の不可能性である。ランシエールも言うように、「来たるべきもの〔à venir〕」はアポリアと同じものである。だが、そこに次のように付け加えなければならない。すなわち、「来たるべきもの」は時間の構造としてのアポリアであり、それは論理的であると同時に美学的である。「来たるべきもの」がやって来ることはないだろう。それは未来〔futur〕への開けであり、それゆえいかなる出来事のなかにも実現されないものである³⁷。

³⁶ *Ibid.*, p. 29, p. 33 et p. 89 [同前、27 頁、32 頁、111 頁]。

³⁷ ジョン・D・カプートは論争を懸念することなく、「来たるべき民主主義」がやって来ないとまったく明確に主張しているが、ランシエールは彼に同意するだろう。Cf. John D. Caputo, « L'idée même de l'à venir » (in *La Démocratie à venir*, Galilée, Paris, 2004).

こうしたことに照らせば、(政治の原理という論点のあとにくる) 第二の点として次のことが挙げられる。すなわち、自己自身から平等の原理を分離することなしに、この原理を実現させることができるような生^{なま}の事実、つまり民衆の、あるいはギリシャ的民衆^{デモス}の事象的現前さえも存在しないことになる。民衆が自己自身と合致することで、おのれを原理だと明らかにしえた瞬間など存在しない。あらゆる政治的組織化に内在する差延が引き起こすのは、民衆^{デモス}が亡霊的であるということである。民衆^{デモス}は、決してそれ自身として存在していたわけではなく、民衆^{ボピュルス} [populus]、つまり制度上ラテン語に翻訳し直された民衆とまったく異なるものとして存在していたわけでもない。それゆえ、同じもの [le même] の政治的論理からすれば、民衆の同一性とは、他者の、つまり、迎え入れ、尊重しなければならない他者の倫理的な論理につねに傷つけられている。逆に、他者の論理はいつも、同じものの論理のなかで、すなわち同一の論理のなかで理解されている。たとえ、大文字の他者 [Autre] の純然たる論理がまだなお神学的かつ神学的な暴力であり、非 - 暴力かつ絶対的な暴力であるとしても (デリダがレヴィナスを非難するのはまさにこの点であるが)、そこには決してふたつの論理があるのではない。つまり、民衆の論理とボピュスの論理があるのでもなければ、政治の論理と倫理の論理があるのでもない。あるのは、美学的であると同時に倫理的かつ政治的でもあるようなただひとつの論理である。それは、同じものと他なるものを同一の根源的な錯綜のなかで捉えるものである。このような「ギリシャ的^{デモス}ロゴスの解体」³⁸ が引き起こすのは、民衆^{デモス}が単に、民衆^{ボピュルス}や民衆として構成されたおのれの形式によって傷つけられるだけでなく、民衆の約束ないしはユダヤの民の約束としての、おのれの来たるべきものという形式によっても傷つけられているということなのである。

それゆえ、「掟とは超越的であり神学的なものである。つまりそれは、これからやって来るという状態に常にあるものであり、約束されているという状態に常にあるものである。それというのも掟とは内在的で有限であり、したがってすでに行き過ぎたものであるからだ」³⁹。言い換えれば、民衆の亡霊は、自己との恒常的な差異によって、政治に取り憑き、つねにそれに取り憑いてきた。そして、この差異が引き起こすのは、亡霊が過去から再 - 来し終えることなど決してなかったということであ

³⁸ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967/79, p. 122 [ジャック・デリダ『エクリチュールと差異』、合田正人・谷口博史訳、法政大学出版局、2013 年、161 頁]。

³⁹ [訳注] Jacques Derrida, *Force de loi*, Galilée, Paris, 1994, p. 90 [『法の力』前掲、113 頁]。

る。したがって、たしかに民主主義の先行性があるとはいえ、それは民主主義の要請、つまり万人の平等のたえざる回帰と不可分である。これらは、同と他の論理に従って、他者たちと自己の論理に対する各々の差異を巻きこむ。そして、その論理は平等を特異性にし、あらゆる他者がまったき他者であるようにする。

以上から、第三の点として、歴史とその諸主体に関する別の理解が生じてくる。ランシエールにおいて民主主義は出来事や到来ではなく、主体化の諸作用のなかで再活性化されるものであり、こうした作用はいつも、新たな平等の関係を要求する一連の作用なのである。そして、これらの作用は特異であり、不安定なものである。すなわち「民主主義とは、支配の諸形式におけるひとつの偶発事である」。そのため、政治はたぐい稀であり、つねに局所的で偶発的なものである。同時に、すでに述べたように、この主体化の諸作用は政治的組織化の中断の作用である。ところで、脱構築もたえざる中断であり、それは法／権利のあらゆる体系をたえず停止させる正義のアポリアである。哲学者たち〔ランシエールとデリダ〕の合意が阻まれ、決定づけられるのもまさにこの点である。つまり、このような力の不一致において、政治とは、ランシエールにとって民衆の実直な示威行為であり、デリダにとっては偶発事の恒常性、偶発的な構造であるということになる。このようにして、デリダにとっての民衆は、自己自身からたえず差異化することで、つねに現実化を欠いたもの、民衆を欠いたものである。その結果、民衆の主権は、力と同様に正義も備える主体の自己への肯定ないし現前として、つねに主権を欠いている。主権を有する主体は、反復可能な主体化という諸様態のうちに現れるのではなく、あらゆる事実性の均衡を破る主体と自己との不均衡という事実性において現れる。したがって、主体はたえず自己を構成し、かつ解体し続ける。そして、主体は、おのれを主体化するほど脱主体化されるのであり、あるいはまた、主体が解放されるほどおのれ自身に結びつきさえる。かくして主権者は、デリダの最後のセミナーにおいて獣となる。そのようにして脱構築は、主体化と脱主体化、解放と結合を同時につなぎとめておくのである。このような仕方では、脱構築は民衆の力であり、おのれを主体にする民衆の原理なき力である。そのため、脱構築は決して民衆を解き放つのではなく、ましてや主体を解き放つでもない。それははじめから、論理的であると同時に美学的かつ政治的でもあるような、取り戻しえない自己との差異によってつねに示されているのである。

だとすれば、ランシエールとデリダの係争を説明する最後の方法があるだろう。

ランシエールは不和をふたつの論理とふたつの世界の関係と見なす⁴⁰。したがって、デリダが間違いの論理に盲目ではないとしても、間違いの世界に、つまり民衆に盲目であるがゆえに彼はデリダを非難する。しかしそれは、デリダにとって世界はひとつしかなく、分離し、その調子を狂わせるような世界しか存在しないからである。つまり、ひとつの論理しか、世界を民主主義的な調子を狂わせる論理しか存在しない。それゆえ、世界と民主主義はつねに同じ亡霊をもたらし自由主義の不正——貧困、様々な経済戦争と負債、それも主権の負債であり、主体化させると同時にそこへと縛りつける負債——の反復と蓄積のなかで自らを喪失する。マルクス以来、すなわちわれわれの背後にあると同様に、眼前に見いだされる内密かつ明白な命令の場から、思考せねばならないのはこうしたことである⁴¹。したがって、法／権利の脱節〔disjointure〕は、正義の可能性であると同時に、悪の可能性である。これらふたつの可能性は不可分であり、それは一方が他方を覆い隠すことで、同じ危険の、同じ緊急さの、そして同じ脱臼のふたつの側面なのである。この脱臼は自己を基礎づける中断のなかにある、あらゆる法の暴力に起因する。そのようにして、民主主義の恒常性とは、錯時的で反時代的な規定による、つまりたえず時流に逆らうこと〔contre-temps〕による「同時代的なものの調節不全」⁴²のなかで恒常性なしに自らを現実化する。したがって、世界の調子が悪いと言うことで、デリダは世界の何らかの唯一性にこだわっている。それは、民衆の唯一性でもあるが、おのれ自身から分離された世界の唯一性であり、差異が制度の核心で機能することによって、分離され、おのれを制度化する。このとき、民主主義は終わりになき生成〔élaboration〕のように、そして、あらゆる法／権利をひとつの法／権利に閉ざしうること（それは民衆を世界的な民衆にしまう）なき生成のように現れる。したがって、民主主義はあらゆる可能性の条件としての不可能なものであり、おのれを法／権利のうちで用いることを断念しはしない正義そのものである。

だが、このとき隔たりは最大の近さの場でもある。というのも、ランシエールにおいて政治とポリスというふたつの論理ないしふたつの世界は、間違いという同一の論理において交わるからである。これは次のことを意味している。すなわち、

⁴⁰ Jacques Rancière, "Should Democracy come ?", *op. cit.*, p. 282 [「デモクラシーは到来すべきものか?」 前掲、281 頁]。

⁴¹ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993, p. 131 et p. 16 [ジャック・デリダ『マルクスの亡霊たち』、増田一夫訳、藤原書店、174 頁、14 頁]。

⁴² *Ibid.*, p. 162 [同前、214 頁]。

トール
間違いはおのれがすべてであると思なす一部の民衆に一時的に引き受けられるだけでなく、『不和』から引用するならば、それは「民衆が民衆自身と異なっていること」⁴³でもある。同様に、ランシエールにとって主権は次のような意味をもつ。雑誌『ヴァカラム』に掲載された対談で言われているように、「民衆の主権というものがひとつの意味をもつのだとすれば、それは主権という概念そのものを不調和にするからである」⁴⁴。そして解放は単に主体化として現れるだけでなく、脱同一化としても現れる。それは、民衆の出現として現れるのではなく、政治的秩序、つまりポリスにおいてつねにすでに含意されている主体の自己外脱出として現れるのだ。「解放は普遍的な政治の理念を基礎づけるが、それはもはや共通の法を諸個人に適用することとしてではなく、脱同一化のプロセスとして、つまり、なんらかの感性的な地位からの侵入、見えるものと言ひ表せるものの秩序にあるなんらかの場所からの侵入による脱出としてなのである」⁴⁵。

こうしたことから、アボリアと不和は同じものであり、同じ民衆の前で止まること、民主主義の同じ恒常性と一貫性を肯定することだと言えるだろう。政治がポリスの外でと同様に、ポリスにおいても機能しているのであれば、そしてポリスが空虚を迎え入れるのと同様に、誰に対しても様々な場所を残す充溢した世界であるのならば。こうしたことを強調しなければならないのは、同時に絶対的に特異な何者かであることなしに、したがってまたポリスと政治の隔たりにいることなしに、ひとは何者でもありえない、ということである。それゆえ民主主義はおそらく、ポリスと政治のあいだにではなく、政治と実存のあいだに、つまり差異と間違いのうちに位置づけられるだろう。いかなる場合にも、ポリス的な政治はアボリアを孕んでいるし、アボリアを迎え入れている。こうして、アボリアはネイルサロン「サプライ・ビューティ」の中国人女性とコートジボワール人女性をなおも受け入れることができるのだ。彼女たちは、まだ見つけられていない正義の名のもとにストライキを起こすが、パリの知事による彼女たちの〔雇用の〕正規化のなかでおそらくはその正義を見つけるだろう。

2014年4月28日、つまりこの文章を書いた一か月後、さらにストライキが起こる

⁴³ Jacques Rancière, *La Mésentente*, op. cit., p. 126 [『不和あるいは了解なき了解』前掲、151頁]。

⁴⁴ « Insistances démocratiques », entretien avec Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy & Jacques Rancière, *Vacarme* n° 48, juin 2009, <http://www.vacarme.org/article1772.html>.

⁴⁵ *Ibid.*

た三か月後に、ネイルサロン「サプライ・ビュートィ」の従業員たちは、個々の事情にあわせて、例外なく、ついには正規化が行われた⁴⁶。

Jérôme Lèbre, « Constance et consistance de la démocratie »,

Journée d'étude: *La question de la démocratie: Derrida / Rancière*, le 29 mars 2014, Paris.

Reprinted by permission of Jérôme Lèbre.

翻訳 = 松田智裕（立命館大学博士課程）、横田祐美子（立命館大学博士課程）

⁴⁶ *Libération*, le 28 avril 2014,

http://www.liberation.fr/societe/2014/04/28/les-salaries-en-greve-d-un-salon-de-beaute-obtiennent-leurs-papiers_1006250.